

**ANSELMO E DUNS ESCOTO
VARIAÇÕES SOBRE UM MESMO
PRINCÍPIO METAFÍSICO¹**

Maria Leonor Xavier,
Universidade de Lisboa

João Duns Escoto pode contar-se entre os continuadores de Anselmo, uma vez que acolheu favoravelmente o argumento do *Proslogion*, ainda que na sua singular interpretação. Mas, aquém e para além deste aspecto pontual de continuidade, há aspectos de afinidade estrutural de pensamento a estreitar os laços de razão entre os dois filósofos. Estes aspectos de mais decisiva convergência não têm que ser explicados exclusivamente por uma influência directa do legado de Anselmo no pensamento de Duns Escoto, mas acusam, a nosso ver, algo como uma família de pensamento ou de espírito, ou uma orientação filosófica de fundo, capaz de atravessar os séculos e de incluir as singularidades de pensadores diversos que dela vão fazendo parte. Assim entendemos as afinidades profundas de pensamento entre o Doutor Magnífico e o Doutor Subtil. Entre essas afinidades, contam-se a consideração de uma ordem necessária da possibilidade e a dedução da noção de insuperável, que são, a nosso ver, supostos estruturantes do argumento anselmiano do *Proslogion*, e que, embora não se façam adivinhar apenas pela interpretação escotista deste argumento, são coordenadas explicitamente marcantes do pensamento metafísico de Duns Escoto. Mas, aquém e além dessas duas coordenadas, estreitamente ligadas à nossa interpretação do argumento ansel-

¹ Texto parcialmente apresentado no Colóquio “Universalidade da razão, pluralidade de filosofias na Idade Média. Em memória de Pedro Parcerias”, realizado no Porto a 4 e 5 de Janeiro de 2008, por iniciativa do Gabinete de Filosofia Medieval da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

miano, há um elemento mais fundamental e estruturalmente comum aos pensamentos metafísicos dos dois filósofos. Trata-se do princípio da irreflexividade das relações essenciais do ente, que o Doutor Subtil enuncia, como *prima conclusio*, no início da sua análise comparativa das ordens essenciais do ente, no *Tractatus de Primo Principio*. Duns Escoto assume de Agostinho a inspiração deste princípio, mas é, na metafísica de Anselmo, que o mesmo revela a força de um princípio estruturante, antes mesmo de expandir o seu alcance na metafísica escotista. O nosso propósito é analisar alguns aspectos do percurso daquele princípio metafísico através do pensamento de Agostinho, do de Anselmo e do de Duns Escoto, permitindo incluir os três filósofos numa mesma família de espírito ou orientação filosófica de fundo.

O autor do *Tractatus de Primo Principio* conclui o Cap.3 com a expressão reiterada e multifacetada de uma firme convicção metafísica: «todo o ente é ordenado», quer seja segundo uma ordem de fins, pois «aquilo que não é fim nem está ordenado a algum fim, é em vão; [mas] nos entes nada é em vão»², quer seja segundo uma ordem de eminência, pois «aquilo que não é supremo nem é excedido por algo, nenhum grau possui; e assim nada é»³, de modo que «a posição de algum ente que nenhuma ordem possui é assaz irracional»⁴. Esta crença na ordenação gradativa do ente significa que nem todo o ente pode ser anterior e que nem todo o ente pode ser posterior, mas que todo o ente se situa numa posição de ordem ou de anterior ou de posterior, qualquer que seja a ordem considerada⁵. Aqui se encontra, em rigor, uma discriminação de consequências, que procedem das duas primeiras asserções, estreitamente conexas entre si, que iniciam o Cap.2 do *Tractatus de Primo Principio*: o princípio da irreflexividade das relações essenciais do ente (*prima conclusio*) e o princípio da impossibilidade do círculo nas ordens essenciais do ente (*secunda conclusio*).

² «Quod non est finis nec ad finem aliquem, est frustra; in entibus nihil est frustra» *Tractatus de Primo Principio* (TPP), c.3, n.47 (Texto da ed. Kluxen, in BAC 503, Madrid, 1989, p. 148)

³ «Quod non est supremum nec excessum ab aliquo, nullum gradum habet; sic nihil est» TPP, c.3, n.47 (BAC 503, p. 102).

⁴ «Positio etiam alicuius entis nullum ordinem habentis irrationalis est valde» TPP, c.3, n.47 (BAC 503, p. 104).

⁵ «Vere, Domine, omnia in sapientia ordinate fecisti, ut cuilibet intellectui rationabile videatur quod omne ens est ordinatum. Unde absurdum fuit philosophantibus ordinem ab aliquo amovere. Ex hac autem universali “omne ens est ordinatum” sequitur quod non omne ens est posterius et non omne prius; quia utroque modo vel idem ad se ordinaretur vel circulus in ordine poneretur. Est ergo aliquod ens prius non posterius, et ita primum; et aliquod posterius et non prius; nullum autem quin vel prius vel posterius.» TPP, c.3, n.48 (BAC 503, p. 104).

Admissões não demonstráveis e generalíssimas, como estas, e, por isso, princípios, não são um produto privado de uma mente individual, mas um adquirido comum (por invenção ou intuição?) a múltiplos filósofos que partilham orientações fundamentais do pensamento metafísico. De facto, Duns Escoto não se arroga da invenção do primeiro princípio mencionado, porquanto o considera uma verdade similar àquela que Agostinho enuncia logo no início de *De Trinitate* I: «nenhuma coisa absolutamente existe, que se gere a si mesma, para existir»⁶. Assim formulado, este princípio estabelece que nenhuma coisa existente é auto-gerada. Trata-se, por isso, do princípio da irreflexividade da relação ou do processo de geração.

Atentando bem, é provável que este princípio tenha sido induzido a partir da observação da geração de muitos viventes no mundo sensível, enquanto são gerados por outros e não por si mesmos. O próprio contexto imediato do enunciado de tal princípio, no texto de *De Trinitate*, sugere esta leitura da sua procedência. Aí o princípio da irreflexividade da geração aplica-se na denúncia de um dos três erros comuns dos homens no pensamento sobre Deus: o primeiro erro é o daqueles que concebem Deus à semelhança das coisas materiais; o segundo erro é o daqueles que concebem Deus à semelhança da alma humana; e o terceiro erro é o daqueles que concebem Deus à semelhança, não de algo conhecido, mas daquilo que não conhecem, nem podem pensar à luz daquilo que conhecem. É este terceiro erro, que cometem aqueles que julgam que Deus se gera a si mesmo⁷. Aqueles que assim pensam, não se baseiam em algo conhecido,

⁶ «Nulla enim omnino res est quae se ipsam gignat ut sit» *De Trinitate* (DT) I, 1, 1 (Texto da ed. beneditina, in BA 15, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, p. 88). É, aliás, possível fazer recuar o advertimento filosófico deste princípio, pelo menos, até Aristóteles, *De Anima* II, 416 b 16-17. Duns Escoto cita assim este princípio, a fim de introduzir a sua versão alargada do mesmo: «Domine Deus noster, qui doctorem venerabilem Augustinum de te trino scribentem infallibiliter docuisti quod ipse in primo libro de Trinitate scribit dicens: Nulla omnino res est quae seipsam gignat ut sit, nonne tu nobis aequo certitudinaliter impressisti hanc similem veritatem: – Prima conclusio: Quia nulla omnino res essentialem ordinem habet ad se?» TPP, c.2, n.9 (BAC 503, p. 54).

⁷ «Et hic quidem omnium morbus est trium generum quae proposui: et eorum scilicet qui secundum corpus de Deo sapiunt; et eorum qui secundum spiritualementem creaturam, sicuti est anima; et eorum qui neque secundum corpus, neque secundum spiritualementem creaturam, et tamen de Deo falsa existimant, eo remotiores a vero, quo id quod sapiunt, nec in corpore reperitur, nec in facto et condito spiritu, nec in ipso Creatore. Qui enim opinatur Deum, verbi gratia, candidum vel rutilum, fallitur; sed tamen haec inveniuntur in corpore. Rursus qui opinatur Deum nunc obliviscentem, nunc recordantem, vel si quid hujusmodi est, nihilominus in errore est; sed tamen haec inveniuntur in animo. Qui autem putat ejus esse potentiae Deum, ut seipsum ipse genuerit, eo plus errat, quod non solum Deus ita non est, sed nec spiritualis nec corporalis creatura: nulla enim omnino res est quae se ipsam gignat ut sit.» DT I, 1, 1 (BA 15, pp. 86-88).

pois aquilo que se observa regularmente na natureza não é a auto-geração, mas a geração de uns a partir de outros. Não deixa de ser notável que Agostinho aponte como erro a possibilidade de pensar Deus como algo diferente de tudo aquilo que se conhece. Muitos teólogos têm reivindicado essa diferença, e o próprio Agostinho o faz em muitas ocasiões. Aquilo que, porventura, ele pretende aqui sublinhar é que a diferença de Deus não pode ser incomensurável com aquilo que é humanamente cognoscível, a fim de que o pensamento humano sobre Deus não se torne completamente arbitrário.

Recordado o contexto imediato em que ocorre o enunciado agostiniano do princípio da irreflexividade da geração, cabe-nos questionar a pertinência e o mais longo alcance da admissão de tal princípio nos primeiros passos de um tratado teológico sobre a Trindade. Reparando bem, o princípio da irreflexividade da geração é um princípio de diferenciação dos termos desta relação ou processo, o gerador e o gerado: se nada é gerador de si mesmo, então o gerador não pode coincidir com o gerado, o gerador e o gerado não podem ser o mesmo, têm que ser diferentes entre si. Ora a necessária diferenciação do gerador e do gerado, extensiva aos termos de qualquer relação de origem, permite conceber a distinção das pessoas divinas da Trindade, em função das respectivas relações de origem: o Pai não é o Filho, porque é gerador do Filho, bem como o Filho não é o Pai, porque é gerado pelo Pai⁸. Deste modo, o princípio da irreflexividade da geração, e, em geral, das relações de origem, serve o intento agostiniano de compreensão do mistério da Trindade. À luz desse princípio, mais compreensível ou racional se torna a distinção das duas primeiras pessoas da Trindade do que a concepção de Deus, como *causa sui*, concepção que esse mesmo princípio inviabiliza totalmente. Julgamos, assim, que a elaboração da teologia da Trindade terá constituído uma forte motivação para a admissão explícita de tal princípio por Agostinho.

Anselmo, leitor de *De Trinitate*, de Agostinho, reassume o princípio da irreflexividade da geração, ampliando-o às relações por algo (*per aliquid*) ou de algo (*ex aliquo*). Na metafísica anselmiana, estas relações determinam-se principalmente como relações de causalidade ou de processão, isto é, como relações de origem. À luz do princípio da irreflexividade das relações por algo ou de algo, em nenhuma relação de origem

⁸ «Omnes quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate, quae Deus est, divinorum Librorum veterum et novorum catholici tractatores, hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus, unius ejusdemque substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem; ideoque non sint tres dii, sed unus Deus: quamvis Pater Filium genuerit, et ideo Filius non sit qui Pater est; Filiusque a Patre sit genitus, et ideo Pater non sit qui Filius est» *DT* I, 4, 7 (BA 15, p. 102).

algo pode ser por si ou de si: nada pode ser por si ou de si, no sentido quer de ser causa de si mesmo quer de proceder de si mesmo. A primeira formulação explícita do princípio aparece aplicada ao verbo passivo “ser feito” (*fieri*), que se ajusta a significar relações de causalidade, nomeadamente, eficiente: «Nada certamente pode ser feito por si mesmo»⁹. Todavia, o contexto imediato deste enunciado, no *Monologion*, revela que o princípio está a ser aplicado à origem do Verbo divino, que não pode, por isso, auto-produzir-se¹⁰. E, no tratado posterior, *De Processione Spiritus Sancti*, o mesmo princípio é também explicitamente aplicado à origem do Espírito Santo: «Mas a partir de si mesmo [o Espírito Santo] não pode ser, porque nenhuma pessoa pode existir a partir de si mesma»¹¹. Deste modo, Anselmo estende inequivocamente o princípio da irreflexividade das relações por algo ou de algo, às processões divinas, isto é, às relações de origem em Deus. Podemos, assim, inferir a extensão universalíssima ou a universalidade transcendental desse princípio, na metafísica anselmiana. Se, em Agostinho, o princípio da irreflexividade da geração era um princípio natural consistente com a teologia da Trindade, em Anselmo, o princípio da irreflexividade das relações de origem torna-se um princípio transcendental, extensivo quer à causalidade das coisas do mundo quer às processões das pessoas em Deus.

Outro passo dado por Anselmo, no que concerne a este princípio, foi construir evidência racional a seu favor, mediante a dedução de consequências absurdas, ou seja, ontologicamente intoleráveis, da hipótese da sua negação: se a relação causal fosse reflexiva, isto é, se algo fosse causa de si mesmo, então esse algo seria posterior a si mesmo, como qualquer efeito é de algum modo posterior à sua causa, e não seria, por consequência, idêntico a si mesmo¹²; e, de forma análoga, se a processão fosse reflexiva, isto é, se algo procedesse de si mesmo, então esse algo seria posterior a si mesmo, como qualquer procedente é de algum modo posterior à sua origem, e não seria, por conseguinte, idêntico a si mesmo. Deste modo, a hipótese de reflexividade das relações de origem não é consistente com o princípio da identidade de cada coisa consigo mesma, pelo que revela ser ontologicamente absurda. Resulta, então, evidente o princípio da irreflexividade dessas relações.

⁹ «Nihil quippe per seipsum fieri potest.» *Mon.* c.29 (Texto da ed. Schmitt, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1968: I, p. 47, l.16).

¹⁰ «Hanc vero spiritus eiusdem locutionem impossibile est inter creata contineri, quoniam quidquid creatum subsistit per illam factum est, illa vero per se fieri non potuit.» *Mon.* c.29 (Ed. Schmitt: I, p. 47, ll.14-16).

¹¹ «Sed a se ipso [spiritus sanctus] nequit esse, quoniam nulla persona a se ipsa potest existere» *Proc.* 2 (Ed. Schmitt: II, p. 188, ll.5-6).

¹² «Nihil quippe per seipsum fieri potest, quia quidquid fit, posterius est eo per quod fit, et nihil est posterius seipso» *Mon.* c.29 (Ed. Schmitt: I, p. 47, ll.16-18).

No entanto, este princípio não justifica por si só o absurdo de tal consequência (algo ser posterior a si mesmo). O absurdo ontológico desta consequência só aparece verdadeiramente mediante a aplicação de dois outros princípios, o da diferença e o da ordem entre os termos das relações por algo (*per aliquid*) ou de algo (*ex aliquo*), princípios estruturalmente solidários com o princípio da irreflexividade dessas mesmas relações, na metafísica anselmiana. O princípio da diferença entre os termos da relação por algo ou de algo recebe a seguinte enunciação no *Monologion*: «Tudo aquilo que começa a existir a partir de algo ou por algo, não é de todo o mesmo que aquilo a partir do qual ou pelo qual começa a existir»¹³. Se, nesta formulação, o princípio se aplica à causalidade da existência, o mesmo princípio também se faz aplicar por Anselmo às processões divinas, no tratado posterior *De Processione Spiritus Sancti*: «nem aquele a partir do qual alguém existe pode ser aquele que existe a partir de si, nem aquele que existe a partir de alguém pode ser aquele a partir do qual existe»¹⁴. Deste modo, também o princípio da diferença entre os termos das relações de origem obtém uma universalidade transcendental na metafísica anselmiana. Entretanto, o teor deste princípio é a consequência mais imediata e inseparável do princípio da irreflexividade das relações de origem, de modo que os dois princípios se complementam entre si como as faces de uma mesma moeda: a irreflexividade das relações de origem postula a diferenciação dos termos respectivos. Se alguma relação de origem fosse reflexiva, então algo teria de ser diferente de si mesmo, como originante e como originado, à luz do princípio da diferença entre os termos da relação de origem, e não seria, por conseguinte, idêntico a si mesmo.

Absurdo similar decorre da mesma hipótese, à luz do princípio de ordem entre os termos da relação de origem, porquanto este também é, segundo Anselmo, um princípio regulador das relações por algo ou de algo. Este princípio, em versão aplicada às relações de causalidade, recebe a seguinte formulação no *Monologion*: «Mas tudo aquilo que existe a partir de algo conforme estes três modos [ou por um eficiente, ou por uma matéria, ou por algum outro adjuvante, como por um instrumento]: existe por outro, e é posterior e de algum modo menos do que aquilo pelo qual possui a existência»¹⁵. Segundo este princípio, tudo aquilo que é

¹³ «Quidquid autem ex aliquo vel per aliquid incipit esse, non est omnino idem illi, ex quo vel per quod incipit esse» *Mon.* c.18 (Ed. Schmitt: I, p. 32, ll.16-18).

¹⁴ «[...], nec ille de quo est aliquis potest esse ille qui de se est, nec qui de aliquo est valet esse ille de quo est» *Proc.* I (Ed. Schmitt: II, p. 180, ll.9-11).

¹⁵ «Sed quidquid aliquo ex his tribus modis est [aut per efficiens aut per materiam aut per aliquod aliud adiumentum, velut per instrumentum]: per aliud est et posterius, et aliquomodo minus est eo, per quod habet ut sit.» *Mon.* c.6 (Ed. Schmitt: I, p. 19, ll.3-5). Note-se que não é sem grande cautela que este princípio pode ser transcen-

causado, seja por uma causa eficiente, material ou instrumental, é posterior e de algum modo menor do que a sua causa. Este é o princípio que faz emergir a consequência mais obviamente inaceitável da hipótese de reflexividade de alguma relação de origem, como seja a hipótese de algo ser causa de si mesmo: esse algo seria posterior e de algum modo menor do que si mesmo. É, portanto, também devido ao princípio de ordem entre os termos das relações de origem, que se revelam ontologicamente intoleráveis as consequências da hipótese de reflexividade de tais relações. Esta hipótese fica, pois, decisivamente eliminada pelos princípios de diferença e de ordem entre os termos das relações de origem.

Os três princípios encadeados e consistentes entre si impedem a concepção de Deus como *causa sui*. Tal é o que o autor do *Monologion* reconhece explicitamente da seguinte forma: «A natureza suprema de modo nenhum existe por outro nem é posterior ou menor do que si mesma ou do que alguma outra coisa. Por isso, a natureza suprema não pôde ser feita por si nem por outro, nem ela própria nem alguma outra coisa para ela foi matéria donde fosse feita, ou ela própria de algum modo se ajudou, ou alguma coisa a ajudou, a fim de que existisse o que não existia»¹⁶. O mesmo é dizer que Deus, enquanto natureza suprema, não pode depender de outra coisa, como causa eficiente, material ou adjuvante da sua existência, pois, de contrário, não seria supremo; nem pode depender de si mesmo, como causa eficiente, material ou adjuvante da sua existência, pois, de contrário, seria de algum modo posterior ou menor do que si mesmo, consequência ontologicamente absurda na metafísica anselmiana. Estruturantes desta metafísica, os três princípios encadeados – o de irreflexividade das relações de origem, o de diferença e o de ordem entre os termos respectivos – postulam que as relações de origem comportam diferença e ordem: onde quer que haja uma relação de origem, há diferença e ordem de prioridade e de posterioridade.

Em João Duns Escoto, encontramos esta mesma estrutura fundamental do pensamento metafísico. Mas, enquanto o Doutor Magnífico aplicou o princípio de irreflexividade das relações por algo ou de algo, sobretudo, a relações de origem, como sejam as relações de causalidade da existência e as relações trinitárias, o Doutor Subtil retoma de Agostinho, como vimos, o mesmo princípio, ampliando ainda mais do que Anselmo a sua

dentalmente estendido às processões divinas: embora estas relações de origem em Deus não possam deixar de instaurar certa ordem de prioridade e de posterioridade, esta ordem não é temporal nem de natureza, na medida em que nenhuma diferença de grau de natureza ou perfeição distingue entre si as pessoas divinas.

¹⁶ «At summa natura nullatenus est per aliud nec est posterior aut minor seipsa aut aliqua alia re. Quare summa natura nec a se nec ab alio fieri potuit, nec ipsa sibi nec aliud aliquid illi materia unde fieri fuit, aut ipsa se aliquomodo aut aliqua res illam, ut esset quod non erat, adiuvit» *Mon.* c.6 (Ed. Schmitt: I, p. 19, ll.5-9).

aplicação, uma vez que a estende não só às relações de dependência, que são as relações de causalidade, como também às relações de eminência ou de perfeição. É, aliás, a ordem de eminência que mais directamente contextualiza o enunciado do princípio de irreflexividade das relações essenciais do ente, no *Tractatus de Primo Principio*: «Primeira conclusão: que nenhuma coisa absolutamente possui ordem essencial para si»¹⁷, ou seja, que nenhuma coisa está essencialmente ordenada para si mesma. A ordem essencial do ente é, antes de mais, a ordem de eminência ou de perfeição, e, de acordo com o princípio de irreflexividade das relações essenciais de eminência, coisa nenhuma pode exceder-se a si mesma em perfeição, isto é, coisa nenhuma pode ser mais perfeita do que si mesma. Ou, como se interroga Duns Escoto: «Na verdade, quanto à ordem de eminência, o que há de mais impossível do que o mesmo exceder-se a si mesmo segundo a perfeição essencial?»¹⁸. Com efeito, a relação essencial de eminência, sendo uma comparação entre uma menor e uma maior perfeição, não pode ser reflexiva, pois, se assim fosse, uma coisa seria mais perfeita do que si mesma ou também menos perfeita do que si mesma, e, portanto, não seria idêntica a si mesma, o que atenta de novo contra o princípio da identidade, em especial, da identidade essencial de cada ente. Assim apurado o princípio da irreflexividade das relações essenciais de eminência, cabe reconhecer que a própria ordem essencial de eminência não pode deixar de constituir uma ordem de diferenciação qualitativa do ente. O ente é algo que essencialmente se diferencia segundo graus de ordem qualitativa, ou de perfeição. O princípio da irreflexividade das relações essenciais de eminência do ente é, inerentemente, um princípio de diferenciação, pelo que continua a vocação diferenciadora das suas versões anteriores, quer na teologia de Agostinho quer na metafísica de Anselmo.

Entretanto, para além da ordem de eminência, Duns Escoto inclui ainda, entre as ordens essenciais do ente, as ordens de causalidade, que são ordens de dependência. Ora, também a estas se aplica o mesmo princípio da irreflexividade das relações essenciais do ente. Vejamos como se interroga o Doutor Subtil acerca da hipótese absurda de reflexividade das relações essenciais de dependência: «Quanto às outras seis ordens, o que há de mais impossível do que o mesmo depender essencialmente de si, do que sem si mesmo poder existir, no sentido antes atribuído a isto?»¹⁹, isto

¹⁷ «Prima conclusio: Quia nulla omnino res essentialem ordinem habet ad se» *TPP*, c.2, n.9 (*BAC* 503, p. 54). Rever nota 6, para o contexto imediato deste enunciado.

¹⁸ «Nam de ordine eminentiae quid est impossibilius quam idem seipsum excedere secundum perfectionem essentialem?» *TPP*, c.2, n.9 (*BAC* 503, p. 54).

¹⁹ «De aliis sex ordinibus quid impossibilius quam idem a se essentialiter dependere, quam sine seipso posse esse secundum intellectum huius superius assignatum?» *TPP*, c.2, n.9 (*BAC* 503, p. 54).

é, quanto às outras seis ordens – a da causa eficiente, a da causa final, a da causa material, a da causa formal, e duas subdivisões da ordem de dependência entre causados ou efeitos – o que há de mais impossível do que um ente ser causa de si mesmo? Pois, caso um ente fosse causa de si mesmo, esse ente existiria antes de si mesmo e, portanto, sem si mesmo: mas o que há de mais impossível do que isto? A consequência ontologicamente absurda da hipótese de reflexividade de uma relação essencial de dependência seria, assim, a possibilidade de um mesmo ente existir como causa antes de existir como efeito, ou de um ente ser anterior a si mesmo como causa de si mesmo. Como é ontologicamente impossível que um mesmo ente seja essencialmente anterior a si mesmo, nenhum ente pode ser causa e efeito de si mesmo. Tal é o que estabelece, o princípio da irreflexividade das relações essenciais de dependência causal. Este princípio assegura, portanto, a diferença entre causa e efeito, impedindo que algum ente seja *causa sui*, mesmo que seja Deus. Para os filósofos e teólogos que pertencem a esta família de pensamento metafísico, co-assumindo o princípio universalíssimo da irreflexividade das relações essenciais de dependência, Deus não pode ser *causa sui*.

Logo a seguir ao enunciado deste princípio, Duns Escoto postula um outro, estreitamente solidário com este: «Segunda conclusão: que em qualquer ordem essencial o círculo é impossível»²⁰. Este princípio da impossibilidade do círculo, que Duns Escoto reconhece ter encontrado em Aristóteles, como princípio lógico das demonstrações, é, aqui, inequivocamente tomado por princípio ontológico das ordens essenciais do ente²¹. Mas em que é que consistiria o círculo impossível? Em admitir que algo seja anterior e posterior a um mesmo outro, em qualquer ordem essencial, a saber: que algo seja mais e menos perfeito do que um mesmo outro, na ordem essencial da eminência; e que algo seja dependente e independente de um mesmo outro nas ordens causais da dependência essencial²². Excluindo qualquer destes círculos, o princípio da impossibilidade do círculo nas ordens essenciais do ente não é, afinal, senão uma extensão do princípio da irreflexividade das relações essenciais do ente: enquanto este excluía o círculo do interior de cada ente, aquele exclui o círculo da ordem entre dois entes.

Dada esta estreita conexão entre os dois primeiros princípios metafísicos (*conclusiones*), enunciados no início do C.2 do *Tractatus de Primo*

²⁰ «Secunda conclusio: Quia in quocumque ordine essentiali est circulus impossibilis» *TPP*, c.2, n.9 (*BAC* 503, p. 54).

²¹ «Hunc circulum excludit Aristoteles a demonstrationibus, 1.º. *Posteriorum* [72b 25], nec minus impossibilis est in rebus» *TPP*, c.2, n.9 (*BAC* 503, p. 54).

²² «Idem etiam erit prius essentialiter et posterius eodem, et ita perfectius et minus perfectum eodem, quae longe sunt a vero» *TPP*, c.2, n.9 (*BAC* 503, p. 54).

Principio, cabe agora perguntar: que papel é que tais princípios desempenham no desenvolvimento da metafísica escotista? Como vimos, a versão augustiniana e mais restrita do primeiro dos dois princípios, como princípio da irreflexividade da geração, parecia destinar-se, sobretudo, à inteligibilidade da Trindade. Depois, a versão anselmiana e mais ampla do mesmo princípio, como princípio da irreflexividade das relações por algo ou de algo, integrava uma metafísica das relações de origem, transcendentemente comum ao criado e ao incriado (Trindade). Já a versão escotista e ainda mais ampla do mesmo princípio, como princípio da reflexividade das relações essenciais do ente, obtém um papel fundamentalmente estruturante na metafísica essencial do ente.

Este princípio, juntamente com o princípio da impossibilidade do círculo nas ordens essenciais do ente, desempenham, desde logo, um papel decisivo na demonstração da primazia (*primitas*) de um ente primeiro, quer na ordem da eminência quer nas ordens da causalidade eficiente e final. Duns Escoto empenha-se, antes de mais, em demonstrar a possibilidade de um ente primeiro como base numa invulnerável ou necessária ordem de possíveis. De facto, uma das características mais marcantes da metafísica escotista do ente é o descentramento da existência em prol da possibilidade. Ora a possibilidade de um ente primeiro supõe que haja vários e não um só, como o asseguram, as relações não reflexivas das ordens essenciais do ente, de acordo com o princípio de irreflexividade que as rege. Mas a possibilidade de um ente primeiro supõe, além disso, que as ordens essenciais não sejam circulares, de modo que nenhum ente possa ser conjuntamente anterior e posterior a um mesmo outro ente, em conformidade com o princípio da impossibilidade do círculo, que rege essas ordens. A possibilidade de um ente primeiro, em Duns Escoto, não se compreende, portanto, sem uma estrutura ontológica regulada por estes dois princípios metafísicos. Ainda que estes não sejam razões únicas e suficientes na demonstração da primazia do ente primeiro, eles são razões basilares e necessárias a essa demonstração.

É possível, aliás, advertir da intervenção de tais princípios em diversos momentos da argumentação escotista. Começemos pelo segundo dos dois princípios enunciados: o da impossibilidade do círculo nas ordens essenciais do ente. Este princípio intervém na refutação da infinitude da cadeia das causas eficientes, refutação necessária à demonstração da possibilidade de um primeiro eficiente. A hipotética infinitude da cadeia das causas eficientes pode ser de dois tipos: pode ser uma infinitude circular ou pode ser uma infinitude linear. A hipótese de infinitude circular é explicitamente eliminada pelo princípio da impossibilidade do círculo nas ordens essenciais do ente²³. A hipótese de infinitude linear é ainda anali-

²³ «Aut procedetur in infinitum in effectivis, quorum quodlibet respectu prioris erit

sada a dois níveis: ao nível das causas eficientes acidentais, como as causas da geração de infinitos indivíduos na espécie; e ao nível das causas eficientes essenciais. Por um lado, a infinitude de causas acidentais é aceite por Duns Escoto²⁴, sendo concebida como uma infinitude de sucessão, que não pode deixar de ser sustentada por algo permanente, sem sucessão, isto é, por uma infinitude de duração, como a eternidade²⁵. Por outro lado, Duns Escoto rejeita claramente a infinitude das causas essenciais, à luz de uma diferença, que as separa das acidentais: enquanto é necessário que todas as causas essenciais actuem simultaneamente, o mesmo já não é necessário para as causas acidentais²⁶. Na hipótese da infinitude das causas essenciais, haveria infinitas causas simultaneamente em acto, o que nenhum filósofo aceita, segundo o Doutor Subtil²⁷. A hipótese da infinitude das causas essenciais revela-se absurda, porque tem por consequência o infinito actual, amplamente rejeitado pelos filósofos, consenso do qual Duns Escoto não se exclui. Deste modo, o pensador e o teólogo do infinito não deixa de reproduzir algumas reservas filosoficamente tradicionais sobre o infinito, em especial, sobre o infinito actual.

secundum, aut stabitur in aliquo non habente prius. Infinitas est impossibilis ascendendo; ergo primitas necessaria, quia non habens prius nullo posteriore se est posterius: nam circulum in causis destruit conclusio secunda secundi.» *TPP*, c.3, n.27 (*BAC* 503, p. 78).

²⁴ Na esteira de outros filósofos, como Avicena, expressamente mencionado: «Hic instatur, quia secundum philosophantes [Aristóteles, *De gener.* II, 10, 336 a 23 – 337 a 33] est possibilis infinitas ascendendo, sicut ipsi ponebant de generantibus infinitis, quorum nullum esset primum, sed quodlibet secundum, et tamen hoc ab eis sine circulo poneretur. Hanc instantiam excludendo dico quod philosophi non posuerunt infinitatem possibilem in causis essentialiter ordinatis, sed tantum accidentaliter, sicut patet per Avicenam 6.^o Metaphysicae 5.^o [*Met.* VI, 5, f.94rb-va] ubi loquitur de infinitate individuorum in specie.» *TPP*, c.3, n.28 (*BAC* 503, p. 78).

²⁵ «B probatur [B: infinitas accidentaliter ordinatorum est impossibilis nisi posito statu in essentialiter ordinatis], quia infinitas accidentaliter, si ponatur, hoc non est simul – patet – sed successive tantum – alterum post alterum –, ita quod secundum, licet aliquomodo fuerit a priore, tamen non dependet ab ipso in causando. Potest enim causare illo non existente, sicut filius generat patre mortuo sicut ipso vivo. Talis infinitas successionis est impossibilis, nisi ab aliqua natura infinite durante, a qua tota successio et quodlibet eius debeat. Nulla enim difformitas perpetuatur nisi in virtute alicuius permanentis quod nihil est successionis, quia omnia successionis sunt eiusdem rationis; sed est aliquid prius essentialiter, quia quodlibet dependet ab ipso, et hoc in alio ordine quam a causa próxima, quae est aliquid illius successionis.» *TPP*, c.3, n.30 (*BAC* 503, p. 82).

²⁶ «Tertia [differentia] sequitur, quod omnes causae per se ordinatae simul necessario requiruntur ad causandum; alioquin aliqua per se causalitas deesset effectui; non requiruntur simul accidentaliter ordinatae.» *TPP*, c.3, n.28 (*BAC* 503, p. 80).

²⁷ «Tum quia infinitae causae essentialiter ordinatae essent simul in actu; ex differentia tertia supra; consequens nullus philosophus ponit.» *TPP*, c.3, n.29 (*BAC* 503, p. 80).

No entanto, e para além do infinito de duração que suporta o infinito de sucessão, há uma outra acepção de infinito que não só não obsta à concepção de um primeiro ente como até intervém positivamente na demonstração da sua primazia. Trata-se da infinitude qualitativa de perfeição. Atente-se, então, a uma outra diferença das causas essenciais relativamente às accidentais: ao contrário destas, aquelas distinguem-se entre si por graus de perfeição, de modo que não pertencem todas ao mesmo nível de perfeição²⁸. Na ordem de perfeição das causas essenciais, nada obsta, segundo Duns Escoto, à consideração de um grau infinitamente superior e mais perfeito, de modo que seja infinitamente perfeito no exercício da causalidade. Ora, este grau infinitamente perfeito na acção de causar não pode ser preenchido por uma causa causada ou dependente de outra, que não pode actuar sem alguma imperfeição, mas tem de pertencer a uma causa incausada, isto é, independente de qualquer outra²⁹ e, portanto, primeira.

Regressemos agora ao princípio da reflexividade das relações essenciais do ente e registemos dois momentos em que tal princípio intervém decisivamente na argumentação de Escoto, a saber, num argumento também integrante da refutação da infinitude das causas essenciais e num argumento a favor da existência actual do primeiro eficiente.

Em primeiro lugar, a refutação da infinitude das causas essenciais não depende só da recusa axiomática da infinitude circular e da recusa consensual da infinitude actual, mas depende também da necessidade de atribuir a uma causa extrínseca o universo do que é causado, isto é, do que é efeito, incluindo todas as causas dependentes ou causadas. Onde procede ou como se justifica essa necessidade? Duns Escoto coloca a hipótese de atribuir o universo causado a uma causa intrínseca, isto é, a uma das causas causadas que fazem parte da ordem interna desse universo. Todavia, esta hipótese revela-se absurda, porque dela decorre uma consequência inaceitável à luz do princípio da irreflexividade das relações essenciais do ente: se o universo causado dependesse de uma causa intrínseca, esta seria *causa sui*, o que aquele princípio não permite³⁰. Des-

²⁸ «Secunda [differentia] est quod in per se ordinatis est causalitas alterius rationis et ordinis, quia superior est perfectior; in accidentaliter non.» *TPP*, c.3, n.28 (*BAC* 503, p. 80).

²⁹ «Tum quarto, quia superior est perfectior in causando – ex secunda differentia; igitur in infinitum superior est in infinitum perfectior et ita infinite perfecta in causando; est igitur non causans in virtute alterius, quia omnis talis imperfecte causat quia est dependens in causando.» *TPP*, c.3, n.29 (*BAC* 503, pp. 80-82).

³⁰ «Tum quia universitas causatorum essentialiter ordinatum est causata; igitur ab aliqua causa quae nihil est universitatis; tunc enim esset causa sui: tota enim universitas dependentium dependet, et a nullo illius universitatis.» *TPP*, c.3, n.29 (*BAC* 503, p. 80).

te modo, tal princípio contribui decisivamente para situar a causa primeira fora da ordem das causas intra-mundanas.

O mesmo princípio intervém ainda decisivamente, conforme há pouco anunciámos, num argumento a favor da existência actual do primeiro eficiente. Conforme também já acima advertimos, Duns Escoto procede à demonstração da possibilidade de um primeiro eficiente antes de demonstrar a existência actual do mesmo. Esta ordem de análise não é alheia à ordem das coisas. Como o próprio filósofo esclarece, a ordem da possibilidade confina com a da quiddidade ou natureza, e depende de premissas necessárias, enquanto que a ordem da existência depende de premissas contingentes, embora evidentes³¹. O Doutor Subtil não confunde as duas ordens entre si nem transita inadvertida e injustificadamente de uma para a outra. Há, no entanto, pontos de estreita conexão entre as duas ordens, como aquele em que a existência por si (*a se*) é deduzida da possibilidade de existir por si (*a se*), como sua condição necessária, a respeito do primeiro eficiente. A possibilidade de existir por si, isto é, de forma independente ou incausada, é um adquirido decorrente da infinita perfeição do primeiro eficiente. A premissa necessária da ordem da possibilidade é pois esta: o primeiro eficiente pode existir por si. Ora, se pode existir por si, existe por si. Mas como compreender esta dedução? Duns Escoto propõe-nos um raciocínio por redução ao absurdo, negando o consequente da inferência feita. Suponhamos que o primeiro eficiente não existe por si. Ora, se não existe por si, então não poderia existir por si senão como *causa sui*, o que o princípio da irreflexividade das relações essenciais do ente não permite³². Tal é a consequência ontologicamente inaceitável, que revela ser absurda a hipótese de negação da existência por si do primeiro eficiente, à luz do primeiro princípio estruturante da metafísica escotista. Para o primeiro eficiente, a existência por si é, por isso, uma condição necessária da possibilidade de existir por si, não como *causa sui*, mas como absolutamente incausável.

Percorridas algumas das veredas de raciocínio, através das quais nos conduziram dois princípios fundamentais do pensamento metafísico de João Duns Escoto, interrogamo-nos hoje, sobre a capacidade de sobrevivência e de inspiração de tal pensamento. São esses princípios, que fundamentam a crença metafísica de Duns Escoto numa ordem necessária ou essencial do ente, e que permitem estruturá-la e elaborá-la como teoria.

³¹ «Aliae possunt tractari de existentia, et sunt de contingentibus, tamen manifestis; vel de natura et quidditate et possibilitate, et sunt ex necessariis» *TPP*, c.3, n.33 (*BAC* 503, p. 84).

³² «Igitur effectivum simpliciter primum potest esse a se. Quod non est a se non potest esse a se, quia tunc non-ens produceretur aliquid ad esse, quod est impossibile; et adhuc tunc illud causaret se, et ita non esset incausabile omnino.» *TPP*, c.3, n.33 (*BAC* 503, pp. 84-86).

Todavia, a filosofia, hoje, já aprendeu a relativizar as suas crenças metafísicas, pois tem experimentado de múltiplas maneiras desconstruir as suas construções teóricas, de modo que é difícil discernir o que delas pode restar de pé. Por isso, nós já não somos capazes de assumir com o mesmo grau de irrecusabilidade, princípios generalíssimos, como aqueles que modelam a ordem metafísica do real, segundo os filósofos medievais, como Agostinho, Anselmo ou Duns Escoto. No entanto, também não somos capazes de negar-lhes toda a pertinência, toda a racionalidade e remanescente vigência. Mais ainda, não deixa de nos surpreender e de nos atrair hoje, a possibilidade de conceber o universo pensável à luz de alguns poucos princípios metafísicos. Não deixa isto de nos surpreender e de nos atrair hoje, num tempo de fragmentação do pensamento filosófico em áreas especiais, em problemas restritos ou prévias discussões de método, que ficam muito aquém de conduzir-nos a uma visão global das coisas, por relativa que seja.

RESUMO

João Duns Escoto pode contar-se entre os continuadores de Anselmo, uma vez que acolheu favoravelmente o argumento do *Proslogion*, ainda que na sua singular interpretação. Mas, aquém e para além deste aspecto pontual de continuidade, há aspectos de afinidade estrutural de pensamento a estreitar os laços de razão entre os dois filósofos. Estes aspectos de mais profunda proximidade não têm que ser explicados exclusivamente por uma influência directa do legado de Anselmo no pensamento de Duns Escoto, mas acusam, a nosso ver, algo como uma família de pensamento ou de espírito, ou uma orientação filosófica de fundo, capaz de atravessar os séculos e de incluir as singularidades dos diversos pensadores que nela vão tomando parte. Entre esses laços de razão, há uma afinidade fundamental ao nível da partilha de um mesmo princípio metafísico, que estrutura o pensamento quer do Doutor Magnífico quer do Doutor Subtil. Trata-se do princípio da irreflexividade das relações essenciais do ente, que Duns Escoto enuncia, como *prima conclusio*, no início da sua análise comparativa das ordens essenciais do ente, no *Tractatus de Primo Principio*. Duns Escoto assume de Agostinho a inspiração deste princípio, mas é na metafísica de Anselmo que aquele revela a força de um princípio estruturante, antes mesmo de expandir o seu alcance na metafísica escotista. O nosso propósito, neste estudo, é analisar alguns aspectos do percurso daquele princípio metafísico através do pensamento de Agostinho, do de Anselmo e do de Duns Escoto, permitindo agregar os três pensadores numa mesma família de espírito ou orientação filosófica de fundo.